



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Legittimazione, critica, disperazione. Appunti sugli spiriti del capitalismo.

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

Legittimazione, critica, disperazione. Appunti sugli spiriti del capitalismo / Gabriella Paolucci. - STAMPA. - (2018), pp. 267-283.

Availability:

This version is available at: 2158/1145736 since: 2018-12-18T01:30:29Z

Publisher:

il MULino

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)

Legittimazione, critica, disperazione.
Appunti sugli spiriti del capitalismo

Gabriella Paolucci

La critica come dispositivo salvifico del capitalismo

Nello svolgere la sua riflessione, Sciolla fa riferimento alla trama di alcune diagnosi dell'attuale fase del capitalismo tra le più diffuse e influenti nel campo delle scienze sociali. Benché assai distanti sul piano dell'impianto teorico-concettuale e dell'analisi empirica, esse sono tuttavia accomunate dal fatto che colgono nella critica un dispositivo salvifico per la sopravvivenza e la riproduzione del capitalismo e del suo spirito. In altre parole, concordano nell'attribuire alla critica la funzione di «correttivo» rispetto alle contraddizioni di natura materiale e simbolica del capitalismo. Sia Streeck che Boltanski (con Chiapello), autori ai quali Sciolla si richiama, condividono sostanzialmente questa lettura.

La diagnosi di Wolfgang Streeck è netta: il capitalismo sta attraversando una crisi epocale, che deriva dalla morte per fagocitazione dell'opposizione sociale e politica. In *Tempo guadagnato* (2013) colui che è ritenuto l'esponente di punta della nuova Scuola di Francoforte si limita a sostenere che la crisi che ha colpito il capitalismo sta minando alle fondamenta le forme della democrazia costruita nei regimi di Welfare nel secondo dopoguerra. Nel saggio pubblicato nel 2014 sulla *New Left Review* (Streeck 2014) si spinge oltre, giungendo a sostenere che sussiste il rischio di «implosione» del capitalismo *come effetto della scomparsa di un'opposizione critica*. Come mette in luce Sciolla, l'immagine che Streeck restituisce è quella di un radicale cambiamento di paradigma rispetto al modello affermatosi nel secondo dopoguerra. Un mutamento che avrebbe investito non solo la sfera economica ma anche la dimensione politica, dando luogo a pericolose e imprevedute voragini, se non addirittura a vistosi effetti perversi, nel sistema di legittimazione. Vale la pena citare il passo per intero:

L'immagine che ho della fine del capitalismo, una fine che è già in corso – scrive Streeck nell'articolo del 2014 – è quella di un sistema sociale in rovina cronica per ragioni proprie e indipendentemente dalla mancanza di una valida alternativa. [...] La mancanza di una opposizione – di una critica – può non essere un vantaggio. Il capitalismo come lo conosciamo ha beneficiato ampiamente dell'opposizione sociale e politica al dominio del profitto e del mercato. Il sindacalismo e il socialismo, mettendo un freno alla mercificazione, hanno impedito al capitalismo di distruggere la fiducia, la buona fede, l'altruismo, la solidarietà all'interno delle famiglie e delle comunità. Ma in assenza di una valida opposizione – situazione attuale – il capitalismo vittorioso è diventato il peggior nemico di se stesso. Il capitalismo ha fagocitato la sua critica ed è per questo che non è più in grado di rigenerarsi [trad. nostra] (Streeck, 2014: 46-47).

Ciò che qui interessa mettere in luce non è tanto la correttezza né la fondatezza scientifica di una tale diagnosi. Si potrebbe discutere a lungo, in effetti, sull'immagine di una famiglia e di una comunità rimaste miracolosamente indenni dai processi di mercificazione che è ben difficile ascrivere unicamente alla fase neo-liberale del capitalismo planetario. Così come potremmo chiederci a quale parte del globo Streeck abbia rivolto lo sguardo per restituire rappresentazioni così idilliache della fase fordista-keynesiana del capitalismo internazionale. Ciò che preme mettere in luce in questa sede, tuttavia, è altro. E' l'*idea di critica* come dispositivo di legittimazione volto a sorreggere un sistema sociale che non trova in se stesso i motivi – economici, politici e morali – per giustificarsi e ottenere così il consenso necessario alla propria riproduzione.

L'idea che il capitalismo abbia bisogno dei suoi «nemici» per riprodursi e perdurare accomuna la prospettiva di Streeck a quella che Boltanski (con Chiappello) formula alla fine degli anni Novanta nel volume *Il nuovo spirito del capitalismo* [1999]. Anche per Boltanski la possibilità di beneficiare dell'apporto che proviene dalle critiche mosse dall'esterno, dai «nemici» (ivi: 90)¹, costituisce per il capitalismo una *chance*, forse l'unica, di sopravvivenza. Boltanski si spinge addirittura oltre, avventurandosi in territori assai ostici, dove Streeck non osa addentrarsi. L'allievo di Bourdieu propone una lettura del capitalismo storico che intreccia la dimensione materiale dei fenomeni sociali alla loro dimensione simbolica. Nonostante la presa di distanza dal maestro, ribadita a più riprese, egli mostra qui di condividere uno dei postulati meta-teorici più importanti della sociologia bourdieusiana. Gli esiti sono tuttavia assai divergenti.

L'interrogativo che Boltanski si pone è fondamentalmente lo stesso al quale Bourdieu ha cercato di dare una risposta teoreticamente soddisfacente lungo il corso di tutta la sua carriera. In *Méditations Pascaliennes* Bourdieu l'ha formulato così: come spiegare «la facilità, in definitiva alquanto sorprendente, con cui, nelle varie fasi della storia, a parte alcune situazioni di crisi, i dominanti impongono il loro dominio»? (Bourdieu, 1997:186-7). La formulazione di Boltanski differisce nella forma, ma mette a fuoco lo stesso dilemma: quali sono le «condizioni che consentono di ottenere l'adesione degli attori necessari alla formazione dei profitti»? (Boltanski e Chiappello, 1999: 72). Che cosa motiva, insomma, il loro «arruolamento» nel capitalismo?

La prima mossa di Boltanski per sciogliere il dilemma è ancora molto bourdieusiana e consiste, da un lato, nel tentativo di sgomberare il campo da una visione fisicalista del dominio, che concepisce la relazione sociale dominante-dominato unicamente come prodotto di coercizione normativa o di violenza fisica e interpreta la legittimazione come «coinvolgimento forzato che cresce sotto la minaccia della fame e della disoccupazione» (Ivi: 69). Dall'altro lato, e conseguentemente, Boltanski adotta una postura che fa appello all'ordine simbolico come dispositivo cruciale del processo di legittimazione (o di «giustificazione»). Ma qui s'interrompe il legame tra Boltanski e Bourdieu. L'uno e l'altro si trovano infatti su due fronti opposti quando si tratta di spiegare come operi la dimensione simbolica nel processo di legittimazione dell'ordine sociale. Proviene da qui una visione radicalmente differente della critica e della sua funzione. Se per Boltanski è un fattore costitutivo del processo di legittimazione, per Bourdieu legittimità del dominio e riproduzione dell'ordine sociale sono frutto dell'assenza - e finanche l'impossibilità - della critica. Due prospettive confliggenti, dunque.

Prendere sul serio gli «attori ordinari»?

L'insieme eterogeneo eppure coeso di produzioni simboliche che giustifica e al tempo stesso legittima il sistema sociale capitalistico dà forma a ciò che Boltanski, chiama «spirito del capitalismo». Della nozione weberiana, evocata fin dal titolo del volume, Boltanski riprende l'idea «che le persone [...] abbiano bisogno di forti motivazioni d'ordine morale per aderire al capitalismo» (Ivi: 70). Ma si prende la libertà di impiegare la categoria di Weber unicamente come «forma», con un'accezione molto vicina alla nozione simmeliana: «una forma che può essere riempita in maniera molto diversa in diversi momenti dell'evoluzione dei modi di organizzazione delle imprese e dei processi di estrazione del profitto capitalistico» (Ivi: 73). E a questo punto Boltanski fa un salto mortale. La riduzione della nozione di «spirito del capitalismo» a «forma» gli permette di introdurre un fattore – la critica – che è estraneo alla visione weberiana. Principale operatore della trasformazione dello spirito del capitalismo, la critica si caratterizza come

¹ Stupisce che tra i «nemici» del capitalismo Boltanski collochi il fascismo. Un indizio, questo, di una strumentazione troppo debole per rendere sufficientemente conto delle dinamiche del capitalismo storico.

«uno dei più potenti motori del capitalismo» (Ivi: 107). Nello «spirito del capitalismo» boltanskiano, dispositivo di legittimazione per eccellenza del capitalismo, la critica svolge dunque «un ruolo determinante» poiché agisce come stimolo *morale* nei confronti dei cambiamenti necessari al suo perpetuarsi:

Dal momento che il capitalismo non può trovare il proprio fondamento morale nella logica del processo insaziabile di accumulazione (preso in sé è amorale) deve attingere a ordini di giustificazione che gli sono esterni i principi di legittimazione di cui è privo. Attraverso lo spirito del capitalismo, il capitalismo incorpora dunque anche, in un certo senso, la sua stessa critica poiché incorpora principi morali sui quali le persone possono basarsi per denunciare ciò che non rispetta i valori che esso ha assunto (Ivi: 531-2).

L'effetto scenografico dell'operazione è potente, come mostra il successo internazionale che ha riscosso e continua a riscuotere la proposta di una «sociologia pragmatica della critica»², come Boltanski ama denominare la propria prospettiva. Essa s'incentra sulla fiducia nella capacità degli attori sociali «ordinari» di indignarsi³ e di ingaggiare dispute sull'esser così del capitalismo. Costruzioni di carattere discorsivo che, imperniandosi su «prove» che mostrino lo iato che sussiste tra le auto-narrazioni del capitalismo (gli ideali) e la realtà effettiva (mondo e realtà), hanno la facoltà di spingere il capitalismo a diventare ciò che dice di essere.

Boltanski pone dunque l'«attore sociale ordinario» come protagonista della critica al capitalismo, sia essa di carattere «sociale» che «artistica». Capace di mobilitare le proprie risorse cognitive e di distanziarsi dall'immediatezza dei propri mondi vitali, l'attore ordinario sviluppa critiche che si collocano nella dimensione della quotidianità nella quale egli si situa. Al cuore della postura boltanskiana troviamo dunque il nesso inscindibile tra la dimensione pragmatica – ordinaria – della cognizione, che si fa pratica critica, e gli effetti di legittimazione del sistema sociale capitalistico, che muta i propri connotati «negativi» in un continuo processo di adeguamento alle critiche degli attori. In polemica con Bourdieu, al quale imputa la sottovalutazione della competenza critica degli agenti sociali ordinari, Boltanski presuppone che gli attori sociali ordinari possiedano l'abilità discorsiva necessaria a elaborare giudizi sia su se stessi che sul proprio ambiente. Egli sembra tuttavia fallire proprio nel punto cruciale della sua costruzione: quando deve indicare le condizioni di possibilità, i percorsi e processi di costruzione di una tale capacità critica. Si può concordare, perciò, con le osservazioni svolte recentemente da (Susen, 2014) quando sostiene che Boltanski incorre nell'errore di privare la propria concezione della critica di una fondazione normativa. «La teoria critica senza fondazioni normative – osserva Susen – è l'equivalente della pratica sociale senza accesso alle risorse materiali e simboliche» [trad. nostra]. Boltanski presuppone tacitamente che la capacità critica sia qualcosa di naturalmente incorporato nelle facoltà razionali umane. Convinzione ingiustificata, che gli impedisce di fare luce sulle risorse costitutive che, dal suo punto di vista, permettono alla critica di agire efficacemente sul mondo sociale.

² Il successo de *Il nuovo spirito del capitalismo* è stato in qualche modo rafforzato dalla ricezione internazionale del volume successivo di Boltanski, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione* (Boltanski, 2009), in cui l'autore propone una sistematizzazione della teoria della critica. E' anche a questo libro che si fa riferimento in queste pagine.

³ Se ci fosse maggior spazio a disposizione, sarebbe di grande interesse discutere l'uso massiccio che Boltanski fa della nozione di «indignazione», un affetto rivolto, se seguiamo Spinoza, «verso colui che ha fatto male a un altro», (Spinoza, 1677, Parte III, Prop. XXII, Scolio, p. 140). Un affetto che non può dunque appartenere a chi è sottoposto a dominio (non si prova indignazione per la propria sofferenza), ma semmai a chi, collocato in una diversa posizione sociale (di classe, di genere, ecc.) può osservare i dominati *dall'esterno*. Dall'universo della *scholè*, ad esempio – ed è questo il caso. Un universo che priva coloro che vi sono collocati della consapevolezza relativa alle condizioni di possibilità della propria posizione, nonché della propria presa di posizione, come direbbe Bourdieu (Bourdieu, 1997).

Prendere sul serio il dominio

La fragilità che Susen riscontra nell'impianto boltanskiano trova ragione in un altro fattore, strettamente connesso al primo: l'assenza di una teoria del dominio, senza la quale qualsiasi teoria della critica si trova drammaticamente priva di fondamento. Boltanski sembra non aver appreso una delle lezioni più importanti di Bourdieu: non può esserci alcuna sociologia dell'emancipazione senza una sociologia (critica) del dominio in grado di rispondere esaustivamente al quesito concernente la codificazione delle relazioni di dominio e i percorsi dell'assoggettamento. Bourdieu aveva indicato una possibile strada, additando nel corpo, incatenato alla *doxa* dalla fitta tessitura dei dispositivi di dominio che abitano il mondo sociale, il punto di attrito tra l'oggettività della struttura e la soggettività degli agenti. Se non possiamo disconoscere come questo impianto, nel momento in cui si pone il problema della sovversione politica, finisca per incagliarsi proprio là dove ci saremmo aspettati i guadagni maggiori dalla postura antintellettualista di Bourdieu (Paolucci, 2016), bisogna pur riconoscere che l'analitica bourdieusiana dell'assoggettamento ci consegna una delle proposte più convincenti in circolazione. Mentre Boltanski, semplicemente, non s'interessa della questione. Al contrario di quanto afferma, propone una filosofia del soggetto che fa astrazione dalle determinazioni sociali. Lanciando una sfida all'intellettualismo, Bourdieu pone al centro della scena un'ontologia delle relazioni sociali che presuppone una rottura radicale con il sostanzialismo delle filosofie del soggetto. Con l'*habitus*, vera e propria chiave del modo relazionale di pensare l'oggettività sociale, egli si rivolge criticamente sia all'oggettivismo della nozione di 'individuo', che alla postura trascendentale del 'soggetto'. L'io bourdieusiano non è un'astrazione che abita nell'individuo isolato dalla realtà sociale - come si connota invece l'attore «ordinario» boltanskiano - né quel soggetto delle filosofie della coscienza contro le quali Bourdieu si è sempre duramente schierato. E' piuttosto un «corpo socializzato, che investe nella pratica principi organizzativi socialmente costruiti e acquisiti nel corso di un'esperienza sociale situata e datata» (Bourdieu, 1997: 144). Vi è qui un'idea di essenza umana che, rovesciandosi nel suo contrario, si risolve nella relazione.

Le relazioni sociali che vanno a costituire l'«essenza» dell'individuo bourdieusiano si depositano nei corpi. Non vengono semplicemente apprese, percepite, o comprese per mezzo della cognizione o del pensiero. La conoscenza del mondo è una *comprensione pratica* assolutamente differente dall'atto di decifrazione cosciente. Nella visione di Bourdieu essa è resa possibile da due fenomeni concomitanti: dal fatto che le strutture cognitive sono prodotte dall'incorporazione delle strutture oggettive in cui l'agente è immerso, e dalla circostanza che gli strumenti della cognizione per cogliere il mondo sono costruiti *da e attraverso* questo mondo. L'uomo non può essere ridotto a una semplice addizione di ragione e animalità meccanica, il suo corpo socializzato è l'agente reale della conoscenza pratica del mondo. Il corpo è al tempo stesso, dunque, oggetto e soggetto della costituzione delle disposizioni dell'*habitus*, che, «indelebili come un tatuaggio», penetrano nel soggetto, dandogli una forma. L'*habitus*, «storia incorporata», è uno «stato del corpo». Le pratiche che l'*habitus* permette - o impedisce - sono l'esito di un processo di penetrazione nel corpo da parte delle strutture sociali cui l'agente non può sottrarsi. L'io bourdieusiano è il frutto - certo non predeterminato - della continua osmosi tra corpo e mondo sociale: «Se il corpo è nel mondo sociale, il mondo sociale è nel corpo», in un «rapporto di appartenenza e di possessione».

E' il corpo, dunque, il depositario delle relazioni di potere, al di fuori delle quali non è pensabile alcuna costituzione del soggetto. Il corpo è il solo e unico luogo su cui si scarica tutto il potenziale del dominio, dalle ingiunzioni dell'ordine esistente alle strutture cognitive prodotte dallo Stato e incorporate nei cervelli (Bourdieu, 2012). La nozione di

habitus permette a Bourdieu di costruire una teoria del soggetto assoggettato – somaticamente dominato, penetrato dalle relazioni di dominio – tra le più seducenti del pensiero novecentesco. Bourdieu è perentorio. Coerentemente con la postura anti-intellettualista, ribadisce come l'effetto di dominio trovi le proprie condizioni di possibilità non nella logica del discorso – nel «consenso a ragioni» - ma nel senso pratico, che addestra il corpo ad agire in conformità con la riproduzione dell'ordine sociale dato: «Le ingiunzioni sociali più serie si rivolgono non all'intelletto ma al corpo» come scrive in *Méditations pascaliennes* (Bourdieu, 1997: 148). Il dominio s'inscrive nella profondità delle disposizioni dell'*habitus*, producendo una *hexis* (corporea) conforme a quest'ordine. L'adesione all'ordine sociale non si regge sull'obbedienza consapevole a leggi o a forme imperative del potere, ma sulle disposizioni pratiche ad agire in conformità con la riproduzione dell'ordine sociale dato. «L'effetto di dominio simbolico si esercita non nella logica pura delle conoscenze coscienti, ma nell'oscurità delle disposizioni dell'*habitus*, in cui sono iscritti gli schemi di percezione di valutazione e di azione che fondano, al di qua delle decisioni della coscienza e dei controlli di volontà, un rapporto di conoscenza e di riconoscimento pratico profondamente oscuro a se stesso» (Bourdieu, 1997: 179). *Habitus* e *doxa* intervengono per dare efficacia alla forma più subdola di coercizione, la violenza simbolica, concetto con il quale Bourdieu collega i fenomeni di dominio nella sfera simbolica e nei corpi. Che si tratti dei rapporti di classe, delle relazioni di genere o del confronto tra educatori e allievi, il meccanismo è identico. Bourdieu insiste sugli aspetti produttivi – *à la Foucault*, si potrebbe dire – del dominio simbolico: la forma dominata del corpo e della mente dei soggetti non è l'esito di pratiche repressive o coercitive, ma il prodotto di disposizioni che l'*habitus* incorpora attraverso un lungo e lento processo di ammaestramento *positivo*.

In questo universo, la critica non è un fattore costitutivo della legittimazione, ma il suo peggior nemico. Laddove il riconoscimento di legittimità si configura come «accordo immediato e tacito che fonda la relazione di soggezione dossica che ci lega, con tutti i legami dell'inconscio, all'ordine costituito», la critica è un'arma da brandire contro l'ordine delle cose, in vista della sovversione cognitiva e politica.

Ritorno a Weber

In definitiva, sebbene il progetto pragmatico dell'intero lavoro di Boltanski sia volto a «prendere sul serio gli attori ordinari» e le loro capacità di *self-empowering*, sembra in realtà non discostarsi molto dalle teorie *mainstream* dell'emancipazione – come osserva ancora Susen. Teorie che non trovano fondamento se non in un generico richiamo a imperativi di natura etica. Detto in altri termini, Boltanski sottopone i rapporti sociali e le condizioni di vita *nel* e *del* capitalismo a una sorta di riduzionismo. Riduce i rapporti di forza e di dominio a questioni da affrontare – e finanche risolvere - sul piano delle produzioni discorsive intorno all'eticità delle strutture capitalistiche, finendo per ridurre il terreno dell'economia e della politica alla dimensione dell'etica e depoliticizzare così le questioni che affronta.

Una postura analoga connota la riflessione di Loredana Sciolla quando interpreta la dimensione etica come un possibile dispositivo salvifico per la fuoriuscita dalla «crisi» del capitalismo. L'attuale congiuntura si caratterizzerebbe in maniera forte come crisi epocale di un *ethos*, come dissoluzione, cioè, di quel (primo) spirito del capitalismo che Weber ha tematizzato nell'*Etica protestante e spirito del capitalismo*. Nella disgregazione dell'etica che ha accompagnato e sorretto il dispiegamento della prima fase del capitalismo può intravedersi tuttavia, sostiene Sciolla, l'emergere di «una nuova cultura» fondata su «riconoscimento sociale» e «fiducia». Due motivi che, secondo l'autrice, potrebbero supportare l'uscita dalla «crisi» e la riproduzione di ciò che definisce «economia concreta» del sistema capitalistico.

Può essere utile, a questo punto, tornare a Weber, al quale sia Boltanski che Sciolla si appellano per suffragare la propria costruzione, per verificare se, chiamato in causa proprio su uno dei punti cardinali della sua lettura del capitalismo, egli abbia qualcosa da dirci sulle condizioni di possibilità di una salvezza, se non *dal* capitalismo, quantomeno *nel* capitalismo. Chiederci, insomma, se la visione weberiana possa orientare il nostro sguardo nella lettura dell'oggi, e sorreggerci nell'elaborazione di una diagnosi scientificamente rigorosa.

Ora, non possiamo dimenticare che l'analisi di Weber non contempla alcuna condizione di possibilità di un governo delle contraddizioni strutturali del capitalismo maturo mediante l'etica. Una tale possibilità viene, al contrario, esplicitamente esclusa. La scena weberiana è fortemente segnata dall'opposizione *insanabile* tra sfera del potere politico ed economico, da un lato, e dimensione etica, dall'altro. Un'opposizione il cui fondamento risiede nella visione relazionale della razionalità e nell'antitesi tra razionalità formale e razionalità materiale, concezioni che stanno al cuore dell'impianto weberiano. Torniamo brevemente su questo punto che, per quanto molto frequentato in letteratura, non sembra tuttavia costituire un punto di riferimento per alcuni di coloro che si occupano del capitalismo contemporaneo.

E' cosa nota che la concezione weberiana della razionalità moderna è ben lontana dall'essere univoca. La razionalità del capitalismo è il prodotto di processi di razionalizzazione sviluppatasi in campi distinti della vita sociale, orientati in modo differente e prodotti da matrici storiche diverse. Tuttavia c'è un nucleo centrale ben definito che caratterizza questo insieme eterogeneo e che Weber individua nella dimensione formale della razionalità. La specifica razionalità del capitalismo moderno, del diritto e della burocrazia, oltre che dell'«ascetismo professionale», è puramente *formale*, avulsa dai valori ultimi. Dal punto di vista valutativo proprio della razionalità «materiale», la razionalità formale è un genere di razionalità che può essere giudicata «irrazionale»: «Qualcosa è sempre «irrazionale» non già di per sé – scrive in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* – ma da un determinato punto di vista «razionale». Per l'individuo irreligioso «irrazionale» è ogni condotta religiosa della vita, per l'edonista ogni esistenza ascetica (Weber, 1904-5, n. 31). La razionalità non è quindi insita nelle cose, ma viene ad esse attribuita. In altre parole, è un concetto relativo. E' sulla base di questa concezione relazionale che si erge l'intera impalcatura weberiana che vede le due forme di razionalità come radicalmente dicotomiche nell'epoca del capitalismo trionfante.

Com'è noto, l'ascetismo intramondano dei puritani ha contribuito allo sviluppo di un *ethos* caratteristico (i cui vari aspetti Weber denomina «spirito del capitalismo», «stile di vita borghese», specifica attitudine nei confronti del lavoro, ecc.), ed è questo *ethos* ha promosso l'*avvio* del moderno capitalismo (senza peraltro coincidere con esso). Se la razionalizzazione interiore della personalità, promossa dall'ascetismo protestante, ha dato un impulso decisivo all'ascesa della società capitalistica, successivamente il processo di razionalizzazione si è per così dire reso autonomo, investendo l'oggettività della vita economica e politica. L'epoca del capitalismo maturo è dunque caratterizzata in modo assai differente da quella dei suoi albori. «Oggettivazione» e «spersonalizzazione» dominano la struttura del potere e dell'autorità sia nella sfera economica che in quella politica. Sfere che non possono in alcun modo essere sorrette e guidate da ideali etici (come la *caritas* o la fratellanza). In altre parole, la razionalità formale dell'ordine economico moderno poggia su fondamenta istituzionali che sono eticamente problematiche. Razionalità formale e razionalità materiale si oppongono l'una all'altra e sono inconciliabili⁴.

⁴ Sulla tensione tra razionalità formale e razionalità materiale, Cfr. la bella analisi di Löwith (1932) e Rusconi, G. E. «Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione», in Rossi, P. (a cura di) *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*. Torino: Einaudi, 1981: 189-214.

Una delle definizioni più chiare del conflitto che s'instaura tra le due dimensioni della razionalità si trova in *Economia e Società*, quando Weber prende in esame i caratteri dell'agire economico:

«Con razionalità formale di un agire economico si deve qui designare la misura del calcolo tecnicamente possibile e realmente applicato ad esso. Con razionalità materiale si deve invece designare il grado in cui l'approvvigionamento di determinati gruppi umani (quale che sia il loro ambito) con determinati beni, mediante uno specifico agire orientato economicamente, viene a configurarsi dal punto di vista di determinati postulati valutativi – di qualsiasi genere – da cui esso è stato, è o potrebbe essere considerato». [...] Un agire economico può essere definito formalmente «razionale» nella misura in cui lo «sforzo economico» essenziale ad ogni economia razionale può esprimersi, e viene espresso, in considerazioni numeriche, e cioè «di calcolo». [...] Al contrario, il concetto di razionalità materiale assume significati quanto mai differenti. [...] Fa invece valere esigenze etiche, politiche, utilitarie, edonistiche, di ceto, di eguaglianza o di altra specie, misurando in base ad esse razionalmente rispetto al valore, o razionalmente rispetto ad uno scopo materiale, i risultati dell'agire economico» (Weber, 1922, Vol. 1: 80-81).

La condotta calcolatrice, che richiede al singolo di trattare gli altri come mezzi, è necessaria sia in economia che in politica. E' bene sottolineare come non si tratti, qui, di un conflitto tra valori (ultimi), tra modelli di razionalità materiale in conflitto tra loro, ma dell'impossibilità di attivare dispositivi di carattere etico in un mondo dominato da strutture formalmente razionali, che si riproducono in accordo con una logica che esclude ogni questione assiologica.

La questione assume specifica rilevanza sia rispetto alla costruzione teorica di Boltanski che alle riflessioni di Sciolla, dal momento che la distinzione tra razionalità formale e razionalità materiale costituisce il ponte di congiunzione tra l'analisi empirica della società moderna e la sua concezione morale.

La costruzione relazionale della razionalità serve a Weber per esplorare le tensioni dell'ordine economico moderno. Gli esempi che egli porta a sostegno della tesi sono innumerevoli. Tutti sono volti a mostrare come la società capitalistica moderna non possa esimersi dall'agire col massimo possibile di razionalità formale, in tutti i campi: la proprietà privata centralizzata e il controllo dei mezzi di produzione; il potere dei proprietari di assumere e di licenziare a piacimento i lavoratori e di controllare il processo lavorativo; la sottomissione dei lavoratori al disciplinato controllo da parte degli imprenditori e ai ritmi inesorabili della produzione industriale; la completa libertà di mercato, e più in generale, «la lotta dell'uomo con l'uomo nel mercato».

Con grande lucidità Weber non manca di riconoscere come il dominio della razionalità formale sulla razionalità materiale non garantisca in alcun modo l'adeguato soddisfacimento dei bisogni umani. Il moderno ordine economico capitalistico massimizza i valori di calcolabilità, efficienza e impersonalità, e si presenta del tutto inospitale per i valori di uguaglianza, fraternità e carità. Il «dominio mondiale dell'estraneità» di cui Weber parla alla fine di *Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, scaturisce dall'impossibilità di vivere secondo le norme della condotta fraterna e solidale in una società dominata da strutture economiche, politiche e amministrative formalmente razionali. La condotta impersonale calcolatrice, che richiede di trattare gli altri come mezzi per i propri scopi, è oggettivamente necessaria al mantenimento e alla riproduzione del sistema capitalistico. Weber mostra non solo l'impotenza dell'aspirazione alla razionalità materiale in una società dominata dall'economia oggettivata e dalle strutture politiche che perpetuano se stesse in accordo con la logica inesorabile che esclude ogni considerazione di razionalità materiale (ogni questione di valori ultimi), ma mette anche in luce come la razionalità formale non possa che proteggere gli interessi delle classi dominanti. La costruzione weberiana è lucida e spietata al tempo stesso: non

sussistono le condizioni di possibilità perché lo spirito del capitalismo, per quanto «nuovo», possa costituire il tramite di salvifiche iniezioni di razionalità materiale, come auspicano sia Boltanski che Sciolla.

Il capitalismo, «casa della disperazione».

Prendendo le mosse da *Etica protestante e spirito del capitalismo*, nello stesso scorcio di secolo Walter Benjamin, in *Capitalismo come religione*, trasforma l'analisi di Weber in una feroce requisitoria contro il capitalismo. Il testo benjaminiano, databile alla metà del 1921, è un penetrante frammento pubblicato molti decenni dopo la morte dell'autore. (Benjamin, 1921). I due punti di osservazione sono affatto distanti e i giudizi dei due autori sul capitalismo sono opposti: se per Weber il destino del capitalismo è il regno della libertà, per Benjamin è la «rovina» dell'umano. Ma l'esito cui pervengono è analogo: il capitalismo non può essere oggetto di profanazione, è irrimediabile.

Benjamin estremizza il significato dell'analisi di Weber. Il capitalismo è «un fenomeno essenzialmente religioso» e non semplicemente, come nella visione weberiana, una «conformazione condizionata religiosamente». «Il cristianesimo dell'età della Riforma non ha favorito il sorgere del capitalismo, bensì si è tramutato nel capitalismo», religione della modernità. Una religione «culturale», che si nutre di un culto perenne e totalizzante. «Il capitalismo è la celebrazione di un culto *sans rêve et sans merci*. Qui non c'è nessun "giorno feriale", nessun giorno che non sia un giorno di festa nel senso terribile del dispiegamento di tutte le pompe sacrali, dell'estremo impegno dell'adorante». Inoltre - terzo aspetto caratterizzante - la specificità di questo culto risiede nel fatto che non si tratta di un rito espiante, ma colpevolizzante (Benjamin usa la parola *Schuld*, che significa, appunto, «colpa», ma anche «debito»). Il capitalismo è il primo e unico caso di un culto che non solo non toglie il peccato, ma è anche generatore della colpa: «Un'immensa coscienza della colpa, che non sa togliersi il peccato, fa ricorso al culto non per espiare in esso questa colpa, bensì per renderla universale, martellarla nella coscienza e infine e soprattutto includere Dio stesso in questa colpa per infine interessare lui stesso all'espiazione. Quest'ultima non la si deve qui attendere nel culto stesso, e nemmeno nella riforma di questa religione, che dovrebbe potersi attenere a qualcosa di sicuro in essa, né nel rinnegarla».

Il capitalismo è una religione dell'immanente, che è al contempo incastrata in un'assoluta trascendenza. E qui sta «lo storicamente inaudito del capitalismo: che la religione non consiste più nella «riforma dell'essere, ma nella sua rovina». Per questo motivo non è sufficiente, né è del resto possibile, come per qualsiasi altra religione, l'abiura.

Non c'è luogo al riparo da questa malattia dello spirito, poiché nel capitalismo non si dà salvezza, ma solo «espansione della disperazione a stato religioso del mondo». Secondo Benjamin perfino Marx, come del resto Freud e Nietzsche, ha dislocato il «balzo apocalittico» non nell'inversione, ma nella progressione del sempre uguale.

Riferimenti bibliografici

- Benjamin, W. (1921) *Gesammelte Schriften*, vol. VI, a cura di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1972-1989, pp. 100-103. Trad. it. in ID, *Sul concetto di storia*, (a cura di G. Bonola e M. Ranchetti), Torino: Einaudi 1997.
- Boltanski, L. e Chiappello, E. (1999) *Il nuovo spirito del capitalismo*. Trad. It. Milano: Mimesis, 2014.
- Boltanski, L. (2009) *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*. Trad. it. Torino: Rosenberg & Sellier, 2014.
- Bourdieu, P. (1997) *Meditazioni pascaliane*. Trad. It. Milano: Feltrinelli, 1998.

- Löwith, K. (1932) *Max Weber e Karl Marx*. Trad. it. in Id. *Marx, Weber e Schmitt*. Bari: Laterza, 1994.
- Paolucci, G. (a cura) (2010) *Bourdieu dopo Bourdieu*. Torino: Utet.
- Paolucci, G. (2017) *Sovversione politica e sovversione cognitiva. Note sulla prassiologia aporetica di Bourdieu*. In ID (a cura di) *Bourdieu & Marx*. Milano: Mimesis.
- Rusconi, G. E. «Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione», in Rossi, P. (a cura di) *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*. Torino: Einaudi, 1981: 189-214.
- Spinoza, B. (1677) *Etica*. Trad. it. a cura di S. Landucci, Bari: Laterza, 2009.
- Streeck, W. (2012) *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*. Trad. it. Milano: Feltrinelli. 2013.
- Streeck, W. (2014) «How will capitalism end?». In *New Left Review*. Maggio-giugno: 35-64.
- Susen, S. e Turner, B. S. (a cura) (2014) *The Spirit of Luc Boltanski. Essays on the «Pragmatic Sociology of Critique»*. London: Anthem.
- Weber, M. (1904-5) *Etica protestante e spirito del capitalismo*. Trad. it. Firenze: Sansoni, 1977.
- Weber, M. (1922) *Economia e società*. Trad. it. Milano: Edizioni di Comunità, 1981.
- Weber, M. (1916) *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*. Trad. it. in ID. *Sociologia della religione*. Vol. I. Milano: *Comunità*, 1982.